

ПРИЛОЖЕНИЕ



© 1999 г.

Philonis Alexandrini

QUOD DETERIUS POTIORI INSIDIARI SOLEAT

Филон Александрийский

О ТОМ, ЧТО ХУДШЕЕ СКЛОННО НАПАДАТЬ НА ЛУЧШЕЕ

Перевод с древнегреческого и примечания И.А. Макарова*

Трактат Филона Александрийского «О том, что худшее склонно нападать на лучшее» (Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιθεσθαι), известный под этим заголовком уже Оригену (Comm. in Mat. 15.3) и Евсевию Кесарийскому (Praep. Evang. 11. 15. 7), представляет собой часть непрерывного аллегорического комментария к первой книге Пятикнижия. Посвященный 8–15 стихам четвертой главы книги Бытия, он продолжает другое сочинение Филона – «О жертвоприношениях Авеля и Каина», толкующее Быт. 4: 2–4, и, в свою очередь, находит продолжение в трактате «О Каиновом потомстве», где рассматривается Быт. 4:16. Филоновский комментарий имеет построчный характер и строится, как правило, по схеме: библейская цитата – апория – разрешение апории средствами аллегорического толкования, подкрепленного многочисленными примерами из текста Пятикнижия. Соотношение стихов библейского текста и параграфов трактата следующее: Быт. 4:8 – §1–56; 4:9 – §57–68; 4:10 – §68–95; 4:11 – §96–103; 4:12 – §104–140; 4:13 – §141–149; 4:14 – §150–166; 4:15 – §167–178. Как и другие аллегорические сочинения Филона Александрийского, данный трактат призван обнаружить идейную взаимосвязь между Пятикнижием Моисея и греческой философией. Отсюда постоянные отсылки Филона к традиционной проблематике современных ему философских направлений и школ (определение блага, условия достижения добродетели, природа души, природа страстей, место риторики в философском образовании), представляющие Ветхий Завет своеобразным источником греческой философии. Особо отметим, что перед нами единое в тематическом плане произведение, содержание которого полностью соответствует его заглавию.

Перевод сделан по изданию: Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes) with an English Translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker. L. – Cambr. (Mass.), 1949. На сегодняшний день отсутствуют публикации данного трактата, как, впрочем, и большинства текстов

* Работа над переводом и примечаниями выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках проекта «Подготовка издания: "Филон Александрийский. Собрание сочинений. 1–4 тома"» (код проекта 96-04-06111).

Филона, снабженные систематическим комментарием. Английский перевод сопровождают немногочисленные, но полезные примечания Ф. Колсона. Подспорьем могут служить также примечания И. Фойер и Г. Лейзеганга к французскому и немецкому переводу (Philon d'Alexandrie. *Quod deterius potiori insidari soleat*. Introduction, traduction et notes par I. Feuer. P., 1965; Die Werke Philos von Alexandria. 3 Teil. Breslau, 1919). В дальнейшем при ссылках на эти примечания указывается только имя автора и номер соответствующего параграфа. Указания на источник библейских цитат содержатся в скобках в основном тексте. Текст Библии цитируется Филоном по Септуагинте. По этой причине русский перевод библейских цитат может отличаться от синодального и приближаться к церковнославянскому переводу – особенно, когда это необходимо для адекватной передачи мысли автора. В ряде случаев это специально оговаривается в примечаниях.

* * *

(1) «И сказал Каин Авелю, брату своему: "Выйдем на поле". И случилось, когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (Быт. 4:8). Желание Каина таково: вызвать Авеля на спор и с помощью правдоподобных и убедительных софизмов сделать его своей добычей¹. Ведь мы утверждаем, заключая о неясном на основании очевидного, что поле, на которое он призывает его явиться, – знак борьбы и сражения². (2) В самом деле, мы видим, что и в мирное и в военное время большинство соревнований происходит на полях. В мирное время к стадионам и просторным полям устремляются все, кто ведет борьбу, участвуя в гимнастических состязаниях. А во время войны пехота и конница обыкновенно сражается не посреди холмов: ведь места сражения в случае их негодности могут, пожалуй, причинить ущерб больший, чем тот, что наносят друг другу противники.

(3) Но вот важнейший знак. Упражняющийся в знании³, который воюет с противоположным состоянием – невежеством, всякий раз предстает взору на поле, когда он, вразумляя и умеряя неразумные силы души⁴, как бы пасет их. Это явственно доказывает, что поле – знак соперничества. Действительно, «послав, Иаков призвал Лию и Рахиль на поле, где стада⁵» (Быт. 31:4). (4) Зачем же он зовет их?⁶ «Вижу лицо отца вашего, – сказал он, – что оно ко

¹ Автор интерпретирует встречу Каина и Авеля как состязание в речах, называя ее словом συζητησις (букв.: описание), служившим началом с эллинистического времени для обозначения философского диспута (Gnom. Vatic. 74; ср. Philod. Ir. 19, 26; Cic. Fam. 16. 21. 4; Rhet. 1. 241. 9 Sudhaus). Отсюда упоминание ораторских приемов (σοφιστικά – ср. Longin. Subl. 17. 2) и традиционно предъявляемых к риторическому искусству требований – вероятности и убедительности (ср. Arist. Rhet. 1404b 18; Philod. Rhet. 2. 136 Sudhaus; ср. также Sacr. 12).

² В данном случае Филон использует широко применявшийся в эпикурейской и стоической философии принцип умозаключения на основании «знака» (σημεῖον). Ср. Diog. Laert. 10. 32; Philod. Sign. 11. 32; Sext. Empir. Adv. math. 8. 152.

³ «Упражняющийся в знании» (ὁ ἀσκητὴς ἐπιστήμης) или «упражняющийся в добродетели» (ὁ ἀσκητὴς ἀρετῆς) – регулярно встречающееся обозначение Иакова (ср. ниже §45; Leg. 3. 93; 3. 190 etc.). Согласно Филону (Abr. 52), каждый из трех ветхозаветных патриархов олицетворяет одно из необходимых условий достижения добродетели: Авраам – обучение (διδασκαλία, μάθησις), Исаак – природу (φύσις), Иаков – упражнение (ἀσκησις). В основе этой триады лежит формулировка Аристотеля (EN 1179b 20; EE 1214a 14; Diog. Laert. 5. 18), принимавшаяся не только перипатетиками, но также стоиками и платониками (Stob. 2. 118. 5; Diog. Laert. 7. 8; Alcin. Didask. 182. 5; Plut. De lib. educ. 2a 9).

Источником аллегорического толкования образа Иакова послужила, с одной стороны, известная сцена из книги Бытия (32:24), с другой стороны – этимологизация его имени. Филон называет Иакова ὁ πτεριόττης τῶν παθῶν – «отгоняющий страсти» (Leg. 2. 89 etc.), сближая данное имя с евр. אֶבֶר – «пятка» (по-гречески ἡ πτέρη) и греческим глаголом πτερίζω – «лягать», «отгонять» (ср. Быт. 25:26, 27:36).

⁴ Филон неизменно следует принятому в платонизме принципу разделения души на рациональную и иррациональную части. Как правило, первая часть отождествляется с умом (νοῦς), рассудком (διδόνα) или ведущей способностью (ἡγεμονικόν) – см. Leg. 1. 70–73; 2. 6; 3. 115; Conf. 112; Her. 232; Opif. 117; ср. Aer. Plac. 4. 4. 1 = Doxogr. p. 389a 10–390a 4; Alcin. Didask. 156. 35. Вторая часть может подразделяться вслед за Платоном на страстную и вождельную, или, как, например, в данном случае, отождествляться с чувствами, где они названы неразумными силами (ἄλογοι δυνάμεις) – см. Mut. 110; Agr. 63; Migr. 213; ср. Alcin. Didask. 159. 31; 176. 35; Gal. Plac. Hipp. et Plat. 5. 7. 7).

⁵ Неразумные силы души как стадо – обычный филоновский образ (Sacr. 45; Poster. 66 сл.; Agric. 30. 42).

⁶ Аллегорически Лия – добродетель рациональной части души и связана с философией, а Рахиль – добродетель иррациональной части и связана со свободными искусствами, подготавливающими к философии (Congr. 26, 32; Ebr. 46–53). Суть толкования библейского текста в том, что в борьбе с неразумными силами души упражняющемуся в знании требуются две указанные добродетели.

мне не таково, как было вчера и третьего дня. Но Бог отца моего был со мною» (Быт. 31:5). Пожалуй, я ответил бы: «Ты не нуждаешься в Лаване, потому что с тобой Бог». Ведь в той душе, в которой более всего почитается внешнее чувственно воспринимаемое, не найти подобного⁷ рассуждения. А в той, в которой повсюду ступает⁸ Бог, не считается благом внешнее чувственно воспринимаемое – Лаван, получивший от него имя и являющийся его обозначением⁹.

(5) Те, которые по примеру отца украшают себя продвигающимся разумом¹⁰, также избрали поле в качестве подходящего места чтобы переучивать на новый лад неразумные движения души¹¹. Не случайно говорится Иосифу: «Братья твои не пасут ли в Сихеме? Пойди, я пошлю тебя к ним». Он же отвечал: «Вот я». Он же сказал ему: «Пойди, посмотри, здравствуют ли братья твои и овцы, и поведай мне». И он послал его от долины Хеврона, и он пришел в Сихем. И нашел его человек блуждающим в поле, и спросил его человек: «Что ты ищешь?» Он же сказал: «Я ищу братьев моих. Поведай мне, где они пасут? Сказал же ему человек: они ушли отсюда, ибо я слышал, как они говорили: пойдем в Дотан» (Быт. 37: 13–17). (6) Из сказанного видно, что в поле они управляют неразумным силами внутри них. Иосифа же посылают к ним, чтобы должное и полезное разъяснили ему более мягкие учителя, ибо отцовскую науку он вынести не в силах из-за ее чрезмерной суровости¹². Ведь его основоположения, очень пестрые и имеющие многочисленные сплетения, сотканы из разного. Поэтому Моисей и говорит, что «хитон ему изготовили пестрый» (Быт. 37:3), показывая, что он проводник учения лабиринтоподобного и губительного. (7) Философствую скорее ради государственных дел, чем ради истины, он сводит воедино и связывает три рода благ – внешние, телесные и душевные, хотя они отделены друг от друга всей своей

⁷ δατέος – букв.: городской, утонченный. Слово, приобретшее в стоицизме специальное значение «добродетельный» (SVF 4, s.vv.; о развитии термина ср. Schofield M. The Stoic Idea of the City. Cambr., 1991. P. 136–140).

⁸ Т.е. в душе добродетельного человека (ср. ниже прим. 14 к §9). Источником этого образа, нередко встречающегося у Филона (например, Post. 122; Mutat. 266 и др.), является текст книги Левит (26:12), на что указывает в трактате «О снах» (2. 248).

⁹ Согласно Филону, имена персонажей Пятикнижия представляют собой не условные обозначения, а выражение природы этих персонажей (Cher. 56; Leg. 2. 14–15; близкие идеи присутствовали в стоицизме, платонизме и пифагорействе – Plat. Crat. 430a слл.; SVF 2. 146. 2. 895). В силу этого аллегорическое толкование образа тесно связано с этимологией его имени. Ср. Dillon J. The Middle Platonists. L., 1977. P. 180 слл.

Филон переводит имя Лаван (ср. евр. laḇan) как «белый» (Fug. 44; λευκός) или «окрашивание в белый цвет» (Agric. 43; λευκαός). Белизна – осязаемое качество тела (Migr. 28), поэтому Лаван оказывается символом чувственно воспринимаемого мира (Migr. 214) и неразумной души, только осязаемое считающей благом (Agr. 42). Белый цвет – обычный пример осязаемого в философских сочинениях (см., например, Sext. Empir. Adv. math. 7. 344).

¹⁰ «Продвигающийся разум» (λόγος ὁ προκίπτων; ср. в том же значении выражение ψυχὴ προκίπτοια – Fug. 202; 213) – обозначение процесса нравственного совершенствования человека, его продвижения к добродетели. В данном случае примером продвижения являются сыновья Иакова. Продвижение (προκοπή) часто выступает в паре с упражнением (δοκίμις) и характеризует человека в среднем состоянии между порочным (φαῦλος) и совершенным (τέλειος – ср. Fug. 213). Многие библейские образы соотносятся Филоном с идеей продвижения (Авраам и Иаков на определенном отрезке жизни, Аарон). Филон отмечает, что продвигающемуся свойственна «умеренность в страстях» (μετριοπάθεια), а мудрецу – бесстрастие (ἀπάθεια – Leg. 3. 132). Восходящая, видимо, к перипатетикам (Stob. 2. 116. 19; Diog. Laert. 7. 127) и принимаемая Филоном градация «порок – продвижение – добродетель», обнаруживает соответствия у средних платоников, постулировавших вопреки ортодоксальному стоицизму (ср. SVF 3. 530–543) среднее состояние души между пороком и добродетелью (Alcin. Didask. 183. 34; Apul. 2. 3, p. 224; 2. 19, p. 246; Plur. Quomod. quis in virt. 75b слл.; De comm. not. 1062e). Однако, приписывая мудрецу бесстрастие, Филон расходится с присутствовавшим в среднем платонизме представлением о мудреце как «умеренном в страстях» (μετριοπαθής) – ср. Alcin. Didask. 184. 28; Anon. Londin. 2. 18; Подробнее см. Lilla S.R.C. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971. P. 99 слл.

¹¹ αἱ ψυχῆς ἄλογοι φορέαι, т.е. страсти (πάθη), умерение которых является задачей продвигающихся к добродетели (Sacr. 45 слл.; 106 слл.; Agr. 94). Ср. содержащееся у Алкиноя (Didask. 185. 26 слл.) определение страсти как иррационального движения всей души, возникающего из-за неподконтрольных уму движений иррациональных частей души.

¹² Иаков, который выше служил примером упражнения в добродетели, теперь выступает олицетворением мудрости (о произошедшей в нем перемене см. Agr. 42; Ebr. 82). Отсюда определение его науки – «слишком суровая» (αὐστηροτέρα). Суровость – одно из свойств стоического мудреца, поскольку он по определению лишен жалости (SVF 3. 394; ср. 3. 637 сл.).

природой¹³. Он считает возможным доказывать, что каждый род нуждается в каждом и все – во всех и что из их совокупности складывается безупречное и действительно полное благо, а то, из чего оно собрано, – только части или первоэлементы блага, но не совершенные блага. (8) Мол, как мироздание – это не огонь, не земля и не что-либо из четырех, из которых было создано целое, но сочетание и смешение этих первоэлементов, таким же образом и счастье обнаруживается не исключительно во внешнем, телесном или душевном самом по себе (ведь каждое из названного приблизительно соответствует частям и первоосновам), но в совокупности их всех.

(9) Итак, чтобы исправить это мнение его посылают к людям, только прекрасное считающим благом¹⁴. Оно, по их убеждению, исключительное достоинство души как таковой, в то время как внешние и телесные преимущества лишь называются благами, не будучи ими на самом деле. «Вот, – говорит он, – твои братья пасут» и властвуют над каждой неразумной частью из тех, что внутри них, «в Сихеме» (Быт. 37:13), что переводится как «плечо» – знак изнурительного труда¹⁵. Ведь любящие добродетель берут на себя очень тяжелую ношу – противостоять телу и телесному удовольствию, а также внешнему и порождаемым им наслаждениям. (10) «Пойди, я пошлю тебя к ним» (Быт. 35:13), то есть ответ на приглашение и приходи, после того как рассудок сделает добровольным твое устремление¹⁶ к изучению лучшего. Однако до настоящего времени ты только делаешь вид, будто приветствуешь истинное воспитание. В самом деле, когда ты произносишь: «Вот я», ты говоришь, что готов пойти в учение, хотя внутренне ты еще не согласился с этим. Эти самые слова, кажется мне, не столько выражают твою готовность учиться, сколько разоблачают твою опрометчивость и легкомыслие¹⁷. Доказательством этого служит то, что истинный человек¹⁸ немного позднее обнаружит тебя блуждающим на дороге (Быт. 37:15). Между тем ты не заблудился бы, если бы вступил на путь упражнений после здорового размышления. (11) Кроме того, и увещательная речь отца совершенно ни к чему не принуждает, с тем чтобы ты устремился к прекрасному по своему собственному желанию и побуждению. Не случайно он говорит: «Пойди, посмотри», разгляди, обдумай и досконально изучи предмет», то есть «тебе прежде следует познать то, к чему ты намерен прилагать усилия, и уж затем приступать к занятиям». (12) А когда, взглядевшись и обзрев, целиком рассмотришь целое, в дополнение подвергни проверке и тех, которые уже взялись за дело и упражняются в нем: верно ли, что, делая это, они «здравствуют», а не безумствуют, как заявляют ради поношения и насмешки любящие удовольствие. Однако не закрепляй в себе ни образ увиденного, ни суждение о здравомыслии упражняющихся, пока не «поведаешь» и не сообщишь отцу, потому что у только начавших учиться решения переменчивы и не крепки, а у тех, кто уже преуспел в мудрости, тверды. От них и другим необходимо перенять свойство неколебимости.

¹³ Излагаемая этическая доктрина принадлежала Аристотелю и его последователям. Ее основная идея в том, что одной добродетели недостаточно для счастья (*Arist. Eth. Nic. 1098b 12; Polit. 1323a 24; Diog. Laert. 5. 30; τὴν ἀρετὴν μὴ εἶναι αὐτάρκειν πρὸς εὐδαιμονίαν*). Во II в. до н.э. этой позиции, по свидетельству Цицерона и Ария Дидима, придерживался перипатетик Критолай (фр. 19–21 Wehrli). Определение философии Иосифа как политической (πρὸς πολιτείαν) также следует понимать как намек на последователей Аристотеля – перипатетики придавали особенно большое значение участию в государственной жизни (ср. *Cic. Fin. 4. 2. 5; 5. 4. 11*). По определению Филона, политическая деятельность требует частой смены взглядов, этим обстоятельством он и объясняет пестроту одежд Иосифа (ср. *Ios. 32: ποικίλων ὑάρ πολιτεία καὶ πολύτροπον*).

¹⁴ Идея о самодостаточности добродетели ассоциируется в первую очередь с философией Стои (SVF 1. 187: 3. 29–45, 49–67). В соответствии с этой идеей благом и злом является лишь нравственное благо и зло, отождествляемое, соответственно, с прекрасным и безобразным. Помимо стоиков эту идею высказывали и представители платонизма (*Alcin. Didask. 180. 33; Apul. De Plat. 2. 238; Plut. De virt. et vit. 100c–d*). Филон возвращается к ней в *Post. 95; 133; Spec. 2. 48; 2. 73*.

¹⁵ Ср. евр. שֵׁקֶם – «плечо».

¹⁶ Мысль Филона такова: устремление к истинному благу, т.е. добродетели, может быть только рациональным и, следовательно, свободным, в то время как стремление к мнимым благам иррационально и тем самым невольным (та же мысль – *Alcin. Didask. 184. 37*). Ср. трехкратно повторяющуюся в §10–11 тему свободного выбора (βούλη ἐκούσιος – παρὰ αὐτῷ ὁμολογῶντως – ἐβελουρῶς καὶ αὐτοκείμευτος; ср. *Deus. 47; Mit. 270 etc*).

¹⁷ Опрометчивости и легкомыслию (εἰκαδότης καὶ εὐχέρεια), характеризующим «перипатетика» Иосифа противопоставлена неколебимость (τὸ ἀκλίνης) «стоического мудреца» Иакова (ср. *Gig. 49; Deus. 22; Mit. 87; SVF 3. 548; 3. 112; Alcin. 154. 29*).

¹⁸ См. ниже прим. 32 к §22.

(13) Если ты, рассудок¹⁹, именно таким образом будешь исследовать открытые иерофан-тами²⁰ Божьи слова, являющиеся законами²¹ для любящих Бога людей, тебе не понадобится допускать ничего низкого и недостойного их величия. К примеру, как сможет кто-нибудь из здравомыслящих допустить то самое, о чем сейчас идет речь? Разве правдоподобно, что у Иакова, обладателя царского изобилия, столь большой недостаток рабов и помощников, чтобы сына отправлять на чужбину за вестями о здоровье остальных детей и тем более овец? (14) Его дед помимо многочисленных пленников, которых он захватил, изложил девять царей, держал больше трехсот домашних рабов²². Причем ничего в доме не убывало, напротив с течением времени все во всех отношениях имело прирост. Так что, располагая многочисленной прислугой, не пожелал бы Иаков послать самого любимого сына с поручением, которое легко выполнил бы даже самый никчемный человек. (15) Далее, ты видишь, что Моисей намеренно указывает на местность, откуда тот его заставляет уйти, а именно: «от долины (κοιλὰς) Хеврона» (Быт. 37:14), почти открыто убеждая отказаться от буквального понимания. Хевроном же, сопряжением и сотовариществом²³, иносказательно именуется наше тело, так как оно соединено с душой и как бы установило с ней товарищество и дружбу. Его впадины (κοιλῶδες) – органы чувств, крупные емкости для всего внешнего чувственно воспринимаемого. Черпая бесчисленные качества²⁴ и выливая их из емкостей на рассудок, они захлестывают и затопляют его²⁵. (16) Поэтому в законе о проказе предписывается: «когда в доме обнаружатся "зеленоватые или красноватые впадины"» (Лев. 14:37 сл.), вынуть камни, на которых они появились, и заменить другими», то есть: «когда различные качества, произведенные наслаждениями, вожделениями и родственными им страстями²⁶, обременяющими и угнетающими всю душу, делают ее более впадой²⁷ и низкой, чем прежде, – болезненные рассуждения уничтожить, а вместо них дать ход разумным через законное наставление или же правильное воспитание».

(17) Итак, видя, что Иосиф целиком спрятался в телесные и чувственные полости, он призывает его выйти наружу из нор и вдохнуть свободного воздуха выносливости в общении с теми, кто прежде в ней упражнялся, а теперь обучает. Но оказывается, Иосиф продолжает блуждать, хотя мнит, что он уже вышел на дорогу. Ведь Моисей говорит: «нашел его человек блуждающим в поле» (Быт. 37:15), показывая, что благом является не труд как таковой, а труд в соединении с умением. (18) И правда, как музыке следует осваивать, согласуясь с музыкой, грамматику – согласуясь с грамматикой, да и вообще, каждое умение – не отрицая умения и не пренебрегая им, но согласуясь с умением, – точно так же разумность следует осваивать не с помощью хитрости, воздержность – не с помощью расчетливости и скупости, не с помощью дерзости – мужество, не с помощью суеверия – благочестие, да и любое другое из знаний добродетели, – не отрицая знания. По общему согласию, все это – отклонение от пути. Для того и дан закон «справедливо преследовать спра-

¹⁹ Характерный для стиля диатрибы риторический прием ἀποτροφή, часто встречающийся в аллегорических сочинениях Филона. Адресатом в этих случаях является душа или рассудок (ср. Deus. 4; Gig. 44; Cher. 52; Sacg. 20). В данном случае отступление посвящено обоснованию аллегорического подхода к тексту Пятикнижия.

²⁰ Мистериальный термин ιεροφαντεῖν употребляется Филоном по отношению к автору Пятикнижия Моисею (Virt. 163) и Семидесяти толковникам (Mos. 2. 37; Cher. 42), а также по отношению к самому Ветхому Завету (Deus. 62; Conf. 149; Somn. 1. 207; Virt. 108). См. Riedweg Chr. Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. B.-N.Y., 1987. S. 97, 114.

²¹ О Боге как законодателе ср. Mos. 2. 48. Тема, восходящая к Платону (Tim. 41e: 42b), получила развитие в среднем платонизме и стоицизме (Alcin. Didask. 172. 10; Apul. De Plat. 1. 12. 206; Cic. Nat. deor. 1. 36). Ср. Runia T.D. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden. P. 254 сл.

²² Ср. Быт. 4: 1–14.

²³ Ср. евр. ḥbr – «соединять».

²⁴ «Качества» (ποιότητες) обозначают у Филона область чувственно воспринимаемого. Употребление этого термина напоминает описание данной категории у Аристотеля (Cat. 9 ab). Ср. также упоминание «качеств» души ниже в § 16.

²⁵ Поскольку рассудок нередко сравнивается Филоном с хранилищем идей и впечатлений (ср. Deus. 34. 42; Det. 87), данное описание должно, вероятно, вызвать образ затопляемой кладовой.

²⁶ Пара «наслаждения и вожделения» (ἡδοναὶ καὶ ἐπιθυμίαι) встречается уже у Платона (Symp. 196c; Resp. 430e; Tim. 86c). Часто в подобных случаях Филон пользуется стоическим канонem четырех главных страстей (πάθη). См. Orif. 79; Mut. 72; Abr. 236; Ios. 79; ср. SVF 3. 378.

²⁷ В основе толкования лежит совпадение корней слов «долина» (κοιλὰς) и «низ живота» (κοιλία), где по представлениям платоников находилась вожделеющая часть души (Leg. 3. 115; 138; 159; Migr. 66; Spec. 1. 206; ср. Tim. 70e; 71d; Diog. Laert. 3. 67; Alcin. Didask. 173. 14).

ведливос» (Второз. 16 : 20)²⁸, чтобы мы достигали справедливости и каждой из добродетелей родственными, а не противоположными ей делами²⁹.

(19) Если ты видишь, что кто-то в надлежащее время не принимает пищу и питье или отказывается от омовений и умаснений, или не заботится о покрывах для тела, или стелит на земле и спит под открытым небом, и затем на этом основании приписывает себе самообладание, посетуй о его заблуждении и покажи истинный путь самообладания. Ведь все, что он делает, — бесцельные и бесконечные труды, голодом и прочими страданиями уничтожающие не только тело, но и душу. (20) Пусть некто, пачкающий грязью свой рассудок, очищает с помощью омовений³⁰ или очищений тело; пусть он, далее, от избытка богатства воздвигает храм, принимая на себя величайшие расходы и издержки, или совершает гекатомбы и не перестает жертвовать быков, или украшает дорогостоящими посвящениями святилище, не скупясь на материал и отделку дорожке всякого серебра и золота — он не должен числиться среди благочестивых. (21) Ведь и этот человек блуждает в стороне от пути к благочестию, чтя обряды вместо праведности, и дарит подарки неподкупному, который никогда не примет ничего подобного, и льстит равнодушному к лести, который любит искреннее почтение и презирает поддельное. Искренним же является почтение души, приносящей истину как одну-единственную жертву, а поддельным — все, что делается папосом от избобления внешних благ.

(22) Собственное имя³¹ человека, нашедшего его «блуждающим в поле» (Быт. 37 : 15), не названо, — считают некоторые, поскольку и сами словно заблудились из-за неспособности ясно видеть правильный ход вещей. В самом деле, не будь у них повреждено око души, они поняли бы, что это и есть самое подходящее и точное имя для истинного человека³² — «человек», — название, лучше всего соответствующее членораздельному³³ и мыслящему рассудку. (23) Этот «человек», живущий в душе у каждого, порой оказывается правителем и царем, порой судьей и распорядителем жизненных состязаний, а иной раз избобляет нас, выступая в роли невидимого внутреннего свидетеля или обвинителя: не давая даже рта раскрыть, крепко натянутые вожжи сознания останавливают самоуправный и безудержный бег языка. (24) Этот избоблитель³⁴ задал вопрос душе, когда заметил ее блуждания: «Что ты ищешь?» (Быт. 37 : 15) Разумности? Почему же ты шагаешь дорогой хитрости? Или воздержности? Нет, эта тропа ведет к расчетливости. Или мужества? Тут рядом дерзость. Или ты идешь за благочестием? Этот путь — к суеверию. (25) А если она скажет, что ищет слов знания и тоскует по ним, ибо они — братья, ближайшие родственники, ни за что не станем ей верить, так как в этом случае она спросила бы: «где они пасут», а не «где они кормят»³⁵.

²⁸ Так в Септуагинте. В синодальном переводе: «правды, правды ищи».

²⁹ Здесь заканчивается мысль, начатая в § 10. Как показывают приводимые аргументы, ошибка Иосифа в том, что нравственно нейтральное он принимает за благо, в результате чего добродетель, к которой он стремится, оборачивается пороком. Близкий ход рассуждения обнаруживается в трактате «О херувимах», где Филон опирается на стоическое различие «надлежащего» (καθήκον) и «нравственного действия» (κατόρθωμα) (Her. 14 = SVF 3.513; ср. SVF 3.516; Cic. Fin. 3.59).

³⁰ περὶ ἁγίων, речь идет о сосудах с освященной водой, которые ставились у входа в святилище.

³¹ Филон пользуется восходящим в Хрисиппу различием имени собственного (κύριον ὄνομα) и нарицательного (προσηγορία), обозначая таким образом то имя, которое должно соответствовать природе обозначаемой им вещи (SVF 2.147; ср. Leg. 1.75; Mut. 11–15).

³² Образ «истинного человека» (ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπος), отождествляемого с умом, встречающийся уже у Платона (Resp. 588–589; Hér. mai. 304 d) и Аристотеля (Eth. Nic. 1166 a 22; ὁ δὲ εἶς δ' ἐν τῷ νοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλα), многократно используется в сочинениях Филона (Fug. 71: τοῦ μὲν γὰρ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου, ὅς δι' νοῦς ἐστὶ καὶ ἀνθρώπος, εἰς δὲ μόνος θεὸς δημιουργός; Her. 231; Decal. 87; Somm. 1.215 etc.).

³³ Согласно Филону (Her. 4), человеческая речь членораздельна (ἡρῶν μέν) постольку, поскольку она получает это свойство от рассудка (δύναμις). Показательно, что способность произносить артикулируемые звуки Филон связывает с деятельностью рассудка (ср. Det. 22; Anim. p. 171 = SVF 2.734). Этимологическое сближение слов «человек» (ἀνθρώπος) и «членить» (ἀρῶν) присутствует и в других сочинениях Филона (Som. 1.29; Post. 106).

³⁴ Обозначая понятие «совесть», Филон обычно пользуется двумя словами: «изоблитель» (ἐλεγχος) и «сознающая [часть души]» (τὸ συνειδός). См. Nikiprowetzky V. La doctrine de l'elenchos chez Philon, ses résonances philosophiques et sa portée religieuse // Philon d'Alexandrie. Colloques Nationaux du CNRS. P., 1967. P. 255; Milgrom J. On the Origins of Philo's Doctrine of Conscience // Studia Philonica. 1974–1975. V. 3. P. 41.

³⁵ Автор противопоставляет два синонимичных глагола: употребленный в тексте Септуагинты (Быт. 37 : 16) βόσκειν и ποιμαίνειν, объясняя первый как «выкармливать», а второй как «пастись».

Дело в том, что «кормящие» дают неразумному и ненасытному животному чувств в пищу все чувственно воспринимаемое, из-за чего мы, не умея справляться с собой, и оказываемся несчастными, а «пасущие» с их властью правителей и вождей, сдерживая рост вождельний, укрощают одичавших. (26) Итак, если бы она искала тех, кто поистине упражняется в добродетели, она пыталась бы найти их среди царей, а не виночерпиев, пекарей или поваров. Ведь одни подготавливают то, что служит наслаждениям, а другие повелевают наслаждениями.

(27) Поэтому человек, заметив обман, правильно отвечает: «Они ушли отсюда» (Быт. 37 : 17). Он указывает на телесную сферу, давая понять, что все, кто трудится в состязаниях за обладание добродетелью, приняли решение оставить близкую к земле область и подняться ввысь, не увлекая за собой ни одной из телесных язв. (28) Не случайно, мол, он слышал как они говорили: «Пойдем в Дотан» (Быт. 37 : 17), что в переводе значит «достаточное отрешение»³⁶, доказывая, что не средним образом³⁷, но в совершенстве научились они оставлению и отрешению от всего не содействующего добродетели. Именно в таком смысле сказано: «У Сарры перестало бывать женское» (Быт. 18 : 11)³⁸. Ибо страсти имеют женскую природу, и следует заботиться об отрешении от них и достижения мужских черт благогострастия³⁹. Таким образом, на поле, то есть в борьбе расей, находится и сбившийся с пути Иосиф, проводник пестрого учения, приспособленного скорее для государственных дел, чем для истины.

(29) Среди соревнующихся бывают и такие, которые благодаря сложению тела получают венки без борьбы, поскольку противники от них отказываются. Не успев даже посыпать себя песком, они первенствуют как непрезодоленные силачи. Обладая подобной силой рассудка, самого божественного из того, что внутри нас, Исаак⁴⁰ «выходит в поле» (Быт. 24 : 63), но не для того, чтобы с кем-то соревноваться, ибо все соперники уже пали ниц перед величавостью и совершенным превосходством его природы⁴¹. Он лишь хочет остаться в одиночестве и наедине беседовать с Богом – спутником и направляющим его пути и души. (30) И вот самое ясное свидетельство того, что отнюдь не смертный общается с Исааком. Стойкость Ревекка⁴² спросит у раба: «Кто сей человек, идущий навстречу нам?» (Быт. 24 : 65) – ведь она видит одного и лишь одного запечатлевает. Дело в том, что душа, постоянно держащаяся прекрасного, хотя и способна воспринять не имевшую учителей мудрость, именуемую Исаак, но еще не в состоянии увидеть предводителя мудрости, Бога. (31) Потому раб и отвечает, показывая на одного Исаака: «Сей есть господин мой» (Быт. 24 : 65), – в подтверждение того, что он не способен воспринять не имеющего видимого

³⁶ В качестве источника филоновской этимологии Г. Лейзганг (ad loc.) указывает два еврейских корня: *daj* – «достаточно» и *l'nu'a* – «сопротивление».

³⁷ Т.е. не просто оставили порок, но стремятся к добродетели. Понятие «средний», находящийся посередине между пороком и добродетелью (ср. разделение состояний души у Алкипия – 187.25: 157.1), возможно, связано со стоическим делением действий на добродетельные (κατορθώματα), порочные (ἀσάρτηματα) и промежуточные, или средние (μέσα καὶ ἀδιάφορα – SVF 3.491 сл.). На уровне образования «посередине» Филон помещает «свободные искусства» (τὰ ἐυκρίβητα, μέση τέχνη), которые могут служить как пороку, так и добродетели, оставаясь нравственно нейтральными. Ср. Prov. 60; Fug. 213.

³⁸ Жены патриархов толкуются Филоном как их добродетели. Приведенное место книги Бытия рассматривается Филоном как указание на две функции образа Сарры, которую он отождествляет с видовой и родовой добродетелью (Cher. 7: 41; Mut. 78; Abr. 99). Родовые (γενικά) и видовые (εἰδικά) добродетели различаются Филоном соответственно как умопостигаемая идея и ее материальная, уничтожимая форма (Ebr. 138; Fug. 176).

³⁹ Согласно стоической этике, мудрец, несмотря на бесстрастие (ἀπάθεια), не является бесчувственным, поскольку ему свойственны разумные эмоциональные состояния – «благогострастия» (εὐπάθεια). См. SVF 3.431.

⁴⁰ Филон обращается к эпизоду встречи в поле Исаака и Ревекки, который, на первый взгляд, не соответствует предложенному толкованию поля как символа борьбы. Отсюда необычное появление Исаака в атлетическом контексте.

⁴¹ См. прим. 3 к § 3. Природная добродетель Исаака часто противопоставляется достигнутой обучением и упражнением добродетели Авраама и Иакова (Sacr. 7; Mut. 88; Post. 78; Som. 1. 168; Ios. 1; Praem. 27). Отсюда регулярные эпитеты Исаака – αὐτομαθής и αὐτοδίδακτος («обучившийся самостоятельно»), указывающие на его «природную» мудрость (Congr. 37).

⁴² Филон переводит имя Ревекка как «стойкость» (ὑπόμονή) и «постоянство» (ἐπιμονή). Перевод, в свою очередь, определяет толкование данного образа – стойкая душа мудреца (Leg. 3.88) и приверженность благу (Plant. 170) и добродетели (Congr. 37). Ср. примеч. 38 § 28.

облика и общающегося незримо. И правда, неестественно указывать на одного, когда перед глазами двое. Но он не увидел того, на которого невозможно указать, ибо тот незрим для всех средних⁴³.

(32) По-моему, уже достаточно ясно, что поле, на которое Каин вызывает Авеля, является иносказанием борьбы и сражения. Далее, зададимся вопросом, что служит предметом их исследования, после того как они выступили вперед. Очевидно, противоположные и противоборствующие мнения. Ведь Абель, все возводящий к Богу, – это учение, любящее Бога, а Каин (что в переводе значит «приобретение»), все возводящий к себе, – учение, любящее себя⁴⁴. Причем, если любящие себя, разделились и обсыпались песком для схватки с почитателями добродетели, то они не прекращают биться, как панкратиасты, до тех пор, пока не откажутся взять верх или пока полностью не уничтожат противника. (33) Они, по известному выражению, передвигают любой камень⁴⁵ заявляя: «Разве тело не дом души? Отчего же тогда нам не заботиться о том, чтобы дом не обрушился? Разве глаза, уши и сонм остальных чувств не являются в своем роде оруженосцами и друзьями души? А соратников и друзей не следует разве чтить наравне с самим собой? Неужели удовольствия и вкушаемые в течение всей жизни наслаждения природа изобретала не для живых, а для умерших или даже вовсе не рождавшихся?»⁴⁶ Почему мы должны отказываться от приобретения богатства, славы, почестей, власти и всего такого, что позволяет жить не просто безупречно, но и счастливо?⁴⁷ (34) Ведь жизнь свидетельствует: так называемые почитатели добродетели почти все бесславные, презренные, приниженные, испытывающие недостаток в самом необходимом, обладающие меньшим достоинством, чем подданные и даже рабы, грязные, бледные, иссохшие до костей, с голодными из-за отсутствия пищи глазами, более всего подверженные болезням, упражняющиеся в смерти⁴⁸. А те, кто печется о себе, славные, богатые, ведущие, хвалимые, чтимые, здоровые, дородные, сильные, утонченные, изнеженные, не знающие трудов, живущие среди удовольствий, несущих к всепреемлющей⁴⁹ душе по всем чувствам приятные ощущения».

(35) После того как их речь завершит дальний бег⁵⁰ наподобие этого, кажется, что они одержали победу над теми, кто не привык мудрствовать. Однако причиной победы является не сила победителей, а слабость в этих вещах их соперников. Ведь среди стремящихся к добродетели одни доверили сокровища прекрасного только душе: они упражняются в похвальных делах⁵¹, и даже во снх не присягают им хитросплетения слов; вторым же удалось и то и другое: благоразумием и благородными поступками изрядно укрепить рассудок, а словесным искусством – речи. (36) Состязаться с кем-либо в искусстве спора подобает таким, как они, – располагающим средствами, чтобы с легкостью отразить противника. А первые совершенно беззащитны. И правда, какие люди сумеют без оружия оказать

⁴³ См. прим. 37 к § 28.

⁴⁴ Исходя из народной этимологии, Филон переводит «Каин» как «приобретение» (Cherub. 52; ср. евр. קָיִן – «приобретать»). Ср. Post. 35, где упоминается Протагор, названный «потомком бессовестного Каина» и Som. 2.193, где сказано, что, согласно Моисею, не человек, а Бог – мера всех вещей. Как указывает Г. Лейзеганг (ad loc.) перевод имени Абель («все возводящий к Богу») основан на его сближении с двумя еврейскими корнями: 'el – бог и hbj – «давать».

⁴⁵ Ср. Eurip. Heraclid. 1002.

⁴⁶ Намек на платоническую идею предсуществования и загробного существования индивидуальных душ (Plat. Phaed. 80 e; Phaedr. 248; Tim. 42 b; Alcín. Didask. 177. 20 сл.).

⁴⁷ Смысл аргументации: безупречную жизнь гарантирует добродетель, а счастливую – добродетель, дополненная внешними благами (богатством, почестями и т.д.). Ср. похожие доводы Антиоха Аскалонского, излагаемые Цицероном (Acad. I. 22).

⁴⁸ Ф. Колсон (ad loc.) приводит в качестве параллели к заключительной характеристике Gig. 14, указывая на источник Филона – Plat. Phaed. 64 a.

⁴⁹ παιδεχῆς – vox Platónica. Строго говоря, это определение применимо только к разумной части души (в терминологии Филона – νοῦς, διάνοια, ἡγεμονικόν), поскольку в ее функцию входит воспринимать и аккумулятировать впечатления (ср. Leg. I.61; Sacr. 135; Deus. 42; Leg. 3.36). С этим связана и метафора ума как «хранилища и кладовой» понятий и мнений (см. ниже § 68). Образ, судя по всему, восходит к платоновскому «Тезетету» (191 c), хотя словом παιδεχῆς сам Платон определяет другую реальность – первичную материю (Tim. 51 a). Сходными образами, говоря о чувственном восприятии, пользовались стоики (SVF 2.83; 2.847), Антиох Аскалонский (Cic. Acad. 2. 30) и платоники (Alcín. Didask. 155.14).

⁵⁰ δόλιχος – спортивная метафора.

⁵¹ Похвальный (ἐπαίνετος – ср. Post. 75) – регулярное определение нравственно прекрасного в стоической философии (SVF 3.29; 3.208 etc.; ср. Alcín. Didask. 184.39).

достойное сопротивление одетым в доспехи, при том что, и вооружись они, борьба будет несправная? (37) Что касается Авеля, то он не изучал искусство речей и знает прекрасное лишь благодаря рассудку. Поэтому ему следовало, отыскав предлог, не приходить на поле и пренебречь вызовом неприятеля. Ведь любая нерешительность лучше поражения. Эту нерешительность враги называют трусостью, а друзья – осторожностью⁵². Но верить следует скорее друзьям, чем неприятелям, ибо они не лгут.

(38) Разве ты не видишь, что Моисей находит предлог, чтобы избежать живущих в теле-Египте⁵³ софистов, которых он называет колдунами, потому что уловки и чары софизмов как бы околдовывают и губят благородные нравы? Он говорит, что он не «доблестен» (Исх. 4: 10), что значит не способен к витийству, творящему подобия добрых и убедительных речей. Затем ниже он утверждает, что не только не «доблестен», но и совсем «бессловесен» (Исх. 6: 12). Бессловесен же (но не в том смысле, в каком мы говорим так о неразумных животных) тот, кто не считает возможным пользоваться возникающим в голосовом органе словом, но в одном лишь рассудке начертывает и запечатлевает основоположения истинной мудрости, противоположной лживому мудрствованию. (39) Поэтому он пойдет в Египет и вступит в борьбу с его софистами не прежде, чем достигнет вершины, упражняясь во внешнем слове⁵⁴, после того как Бог явит и доведет до совершенства все виды изложения⁵⁵ избранием брата Моисея Аарона, которого Он обыкновенно называет «уста́ми» (Исх. 4: 16), «излагающим»⁵⁶ и «пророком» (Исх. 7: 1). (40) И правда, все это присуще слову, брату рассудку. Ведь рассудок является источником слов⁵⁷, и слово для него устье, потому что через него вытекают наружу, подобно льющимся из источника водам, все умозаключения; оно же излагает принятые в его совете решения; и, разумеется, оно пророчествует и возглашает оракулы, беспрестанно доносящиеся из его заповедных и незримых святилищ.

(41) Такой способ борьбы против умеющих оспаривать учения полезен, так как, упражнявшись в видах речей, мы уже не будем валиться с ног из-за неискусшенности в софистических приемах, но поднимемся, примем стойку и ловко освободимся от их умелых захватов. И как только они будут однажды разоблачены, окажется, что они обладают умением бойцов, сражающихся не с соперником, а со своей тенью. Ведь и последние славятся тем, что ловко действуют руками, сражаясь сами с собой, но, выйдя на состязание, навлекая на себя немалый позор. (42) Если тот, кто не изучал искусство речей, хотя и

⁵² Ср. ниже § 45, где сказано уже не «осторожность» (*ἀσφάλεια*), а «осмотрительность» (*εὐλάβεια*), которая определена как добродетель. Эта же синонимичная пара встречается в сочинении «О добродетелях» (Virt. 24). В данном случае Филон явно расходится со стоическим употреблением понятий «нерешительность» (*δύσως*) и «осмотрительность». Согласно стоикам, нерешительность является разновидностью одной из четырех страстей – страха (SVF 3.407), которому соответствует здоровое эмоциональное состояние – осмотрительность (SVF 3.431). Филон же определяет нерешительность как разновидность добродетели осмотрительности и противопоставляет ей порок – трусость (*δειλία*). Можно предположить, что словоупотребление Филона восходит к перипатетической классификации (Arist. De virt. et vit. 1250 b 12 и 1251 a 15, где осмотрительность выступает разновидностью добродетели – воздержности (*σωφροσύνη*) и порока – трусости (*δειλία*); ср. также Arist. fr. 80.75 Rose, где нерешительность и трусость стоят в одном ряду).

⁵³ Египет рассматривается автором как аллегория тела и страстей (Leg. 2.59; 2.77; Sacr. 48; Post. 62; Congr. 83 etc.).

⁵⁴ Филон пользуется понятиями «внешняя речь» (*λόγος* *проφορικός*) и «внутренняя речь» (*λόγος* *ἐνιδύμετος*), очевидно, заимствуя их у стоиков (Sext. Empir. Adv. math. 8.275), различавших таким образом фонетическую и семантическую стороны человеческой речи. Особенность филоновского использования этих понятий заключается в их проекции на основополагающее для платонизма противопоставление рациональной и иррациональной частей души. отождествляя внешнюю речь с телесной фонетической способностью, Филон отмечает ее иррациональный аспект (Abr. 29; Fug. 92). С другой стороны, в случае подчинения «внешней речи» рациональному началу подчеркивается ее разумная природа (Migr. 78; Mos. 2.127). Отсюда и признание Филоном определенной ценности риторики, поскольку благодаря ей достигается необходимая ясность изложения (Mos. 2.129; Spec. 4.69).

⁵⁵ Ф. Колсон (ad loc.) указывает, что понятие «виды изложения» (*αἱ πρὸς ἑρμενεῖαν ἰδέαι*) является термином риторики, характеризующим стиль литературного произведения, и в качестве примера приводит трактат Гермодена *Περὶ ἰδεῶν*, в котором выделялись семь соответствующих видов (*σαφηνεία, μέγεθος, κάλλος* и др.).

⁵⁶ Этого определения нет в тексте Септуагинты.

⁵⁷ Ср. Plat. Soph. 263 e; SVF 1.148.

украсил душу всяческими добродетелями, не ответит на вызов, он обретет легкодостижимую награду безопасности, но если он, подобно Авелю, выйдет на софистическое соревнование, то будет брошен на землю раньше, чем примет стойку. (43) Среди врачей одни, хотя и умеют лечить чуть ли не любые страдания, болезни и недомогания, однако обо всем этом не могут сказать истинного или правдоподобного слова. Другие же, наоборот, будучи искусны в речах, очень хорошо излагают все, из чего складывается искусство — признаки, причины и способы лечения заболеваний, но крайне слабы в том, что касается ухода за больным телом, и не в состоянии предложить даже простейшее из лекарств. Подобным же образом упражняющиеся в мудрости посредством дел часто не заботятся о речах, а изучившие искусства с помощью речей не хранят в душе ни одного прекрасного образца. (44) Поэтому нет ничего удивительного в самонадеянной дерзости, свойственной их необузданному языку, ибо они обнаруживают бессовестность, которую воспитывали в себе с самого начала. А тем, как врачам, изучившим искусство исцеления болезней и язв души, необходимо ждать, пока Бог не создаст наилучшего истолкователя, напитав источники речи и явив их ему.

(45) Таким образом, Авелю подобало бы оставаться дома, следуя спасительной добродетели осмотрительности, и по примеру стойкости-Ревекки не принимать вызова на жаркую схватку спорщиков. Ведь когда почитатель порока Исаа угрожает убийством упражняющемуся в добродетели Иакову, она требует, чтобы тот, против кого направлен злой умысел, удалился и не возвращался до тех пор, пока другой не перестанет упорствовать в своей ярости (Быт. 27 : 45). (46) И правда, Исаа прибегает даже к какой-то неслыханной угрозе: «Да приблизятся дни плача отца моего, дабы я убил Иакова, брата моего» (Быт. 27 : 41)⁵⁸. Иными словами, он заявляет о своем желании, чтобы Исаак, единственный бесстрастный вид внутри становления⁵⁹, которому был оракул «не ходить в Египет» (Быт. 26 : 2)⁶⁰, испытал неразумную страсть, — чтобы, как я думаю, его ранило стрекало удовольствия, или печали, или какой-либо другой страсти. При этом он дает понять, что менее совершенный и в трудах продвигающийся вперед будет не просто ранен, но погибнет совсем. Однако милосердный Бог, разумеется, сделает недостижимым для страсти вид, принадлежащий к неуязвимому роду⁶¹ и не даст обезумевшему и жаждущему крови погубить упражнение в добродетели⁶².

(47) Поэтому и следующие слова «восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (Быт. 4 : 8) лишь на первый взгляд подразумевают, что уничтожен Авель, а при более тщательном рассмотрении — что сам Каин уничтожен самим собой. Тем самым следует читать: «восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил себя», а не другого. (48) Естественно, что с ним это случилось, так как душа, уничтожив в себе учение, любящее добродетель и Бога, уже не живет добродетельной жизнью. Стало быть, Авель — и это удивительнее всего — и уничтожен, и жив; он уничтожен в рассудке безумца, но живет в Боге счастливой жизнью⁶³. Свидетельством будет изречение оракула, где он, совершенно очевидно, обладает «голосом» и «вопиет» о том, что он претерпел от подлого сородича. И правда, разве может разговаривать тот, кого уже нет?

(49) Итак, мудрый, кажущийся мертвым в тленной жизни, живет нетленной жизнью, глупец же, живя порочной жизнью, мертв в жизни счастливой. Дело в том, что, когда речь идет о разделенных⁶⁴ телах, живых и прочих, легко допустить, что действующими являются одни, а претерпевающими — другие. Например, когда отец для вразумления бьет сына или

⁵⁸ В еврейском тексте сказано: «приближаются». Чтение Септуагинты — «пусть приблизятся».

⁵⁹ Это необычное словосочетание (τὸ μόνον ἀπαθὲς εἶδος ἐν γένεσει), очевидно, является перифразой понятия мудрец (ср. Plant. 166: τὸ τῆς σοφίας εἶδος). Вид (εἶδος) у Филона противопоставляется идее (ἰδέα) и роду (γένος) как имманентная и уничтожимая форма трансцендентной и неуничтожимой сущности (Leg. 2.12; Det. 78; Mith. 78). По поводу различия вида и идеи в философии первых веков нашей эры см. Senec. Ep. 58.20; Alcin. Didask. 155.40.

⁶⁰ См. прим. 53 к § 38.

⁶¹ ἄρτυρον γένος, т.е. мудрость как род и идея (ср. Migr. 28: 125: τὸ σοφίας γένος; Somn. 1.12).

⁶² Речь идет соответственно о мудреце Исааке и упражняющемся в добродетели Иакове.

⁶³ Ср. Fug. 61; 174; Deus. 12.

⁶⁴ Классификация тел, используемая Филоном (ср. Aet. 79), отражает стоическую схему, согласно которой различаются тела 1) единенные (ἡνωμένα), т.е. от природы обладающие цельностью (животное, растение и т.п.); 2) связанные (συνημένα, συναντόμενα), т.е. искусственно соединенные в одно (корабль, дом); 3) разделенные (διεστώτα), т.е. состоящие из отдельных самостоятельных объектов (народное собрание, войско). См. SVF 2. 366–368; 1013; SVF 3. 160; Sen. Adv. math. 7. 102.

учитель – ученика, один является бьющим, а другой побиваемым. А когда речь идет о единенных телах, обнаруживается, что действие относится к тому же телу, к которому относится и претерпевание, причем делается и претерпевается не разное и не в разное время, а одно и то же в одно и то же время. Так, когда борец натирает себя для упражнения, он непременно является натираемым. И, разумеется, всякий, кто ударяет или поражает себя, является ударяемым и поражаемым. И тот, кто увечит или убивает себя, является увечимым и убиваемым. (50) Так к чему я сказал это? К тому, что душа, относящаяся не к разделенному, а к единенному⁶⁵, неизбежным образом претерпевает то, что она, по ее собственному мнению, делает. Так, бесспорно, и в нынешнем случае: решив, что она уничтожила учение, более всего любящее Бога, она уничтожила себя. Об этом свидетельствует Ламех, потомок Каинова нечестия, который говорит своим женам, двум безрассудным мнениям: «Я убил мужа в язву мне и юношу в рану мне»⁶⁶ (Быт. 4:23). (51) Ведь, очевидно, что всякий, убивающий слово мужества, поражает себя противоположным ему недугом трусости, и что всякий, уничтожающий расцветшую благодаря упражнению в прекрасном силу, наносит себе раны и великие увечья, сопряженные с немалым позором. Не случайно и стойкость-Ревекка говорит, что, если будет уничтожено упражнение и продвижение, она потеряет не только одного потомка, но и остальных, оказавшись совершенно «бездетной»⁶⁷ (Быт. 27:45).

(52) Как причиняющий вред доброму очевидным образом наказывает себя, так и предоставляющий преимущества лучшим совершает благо как будто для них, а на деле приобретает его для себя. В пользу моего рассуждения свидетельствует природа и сообразные ей законоположения⁶⁸, в которых открыто и ясно предписано следующее: «Чти отца и мать, чтобы тебе было хорошо» (Исх. 20:12). «Тебе», гласит закон, а не «тем, кого чтят». Ведь если мы будем почитать ум, так как он отец нашей смешанной⁶⁹ природы, и способность ощущения, так как она ее мать, благо от них будет нам самим. (53) Почесть уму – служить ему тем, что полезно, а не тем, что приятно, – полезно же все, берущее начало от добродетели. Почесть способности ощущения – не отпускать ее нестись в общем потоке к внешнему чувственному воспринимаемому, но держать ее в узде при помощи ума, опытного кормчего и возничего для неразумных сил внутри нас. (54) Итак, если каждый из двух – и способность ощущения и ум, получит названную мной почесть, то я, их обладатель, неизбежно буду принимать благоденствия от обоих.

С другой стороны, если ты, уведя рассуждение в сторону от ума и способности ощущения, воздашь честь отцу, родившему космос, и матери – мудрости, давшей целому завершенность⁷⁰, ты сам будешь вознагражден. В самом деле, ни Бог в его полноте, ни знание, достигшее вершины совершенства, не нуждаются в чем бы то ни было. Поэтому заботящийся о них служит не тм, на кого обращена его забота, ибо они лишены потребностей, но

⁶⁵ Филон намеренно опускает определяемое слово «тела», поскольку он придерживается платонического мнения о бестелесности души (ср. Det. 159; Alcibi. Didask. 177. 22).

⁶⁶ Смысл текста Библии: я совершил убийство в ответ на мою рану и язву.

⁶⁷ Аллегория, видимо, объясняется из отождествления Ревекки с душой, а ее детей Иакова и Исава с ее разумной и неразумной частями (ср. Fug. 23). «Бездетность» души в этом случае равнозначна ее гибели.

⁶⁸ Филон не раз высказывает близкую стоицизму идею о единстве природы и закона. Ср. Orif. 3: «Космос находится в согласии с законом, а закон – с космосом. Законопослушный человек, будучи поистине гражданином космоса, соотносит действия с волей природы, в соответствии с которой управляется и весь космос». Ср. также Praem. 23; Mos. 2. 48; Cont. 2; Jos. 29 = SVF 3. 323; Ebr. 141, где закон отождествляется с $\delta\omicron\rho\delta\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$; Cic. De re publ. 3. 33.

⁶⁹ τὸ σὺγκριμα – часто используемое Филоном обозначение человеческой природы, состоящей из души и тела, которые в свою очередь также представляют собой сочетание различных частей и элементов (Leg. 2. 2; 3. 191; Post. 58, 68; Deus. 111 etc.). По отношению к живым существам, состоящим из четырех первоэлементов данное понятие употреблялось Хрисиппом (SVF 2. 413).

⁷⁰ Филон говорит о том, что Бог вместе с мудростью порождает чувственно воспринимаемый мир (ср. Ebr. 30; Fug. 109; Leg. 2. 49). Данная схема близка к платоновскому «Тимею» (50 d), где материя сравнивается с матерью, идеальный образец – с отцом, а мир становления – с их порождением. Проблема интерпретации филоновского образа заключается в том, как Филон мог сопоставить мудрость, которая, как правило, выполняет у него функции логоса, с «восприимчивой», или материей Платона. Как полагает Д. Винстон, это может объясняться влиянием неопифагорейской концепции, согласно которой, один из аспектов пифагорейского Ума-Логоса является умопостигаемой материей (νοητὴ ὕλη). Следы этой концепции обнаруживаются также у Филона (QE 2. 122). См. Winston D. Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985. P. 20; Runia. Op. cit. P. 133 слл.

более всего – самому себе. (55) Так, например, всадническое искусство и искусство выращивания собак, являясь умением заботиться о лошадях и собаках, дает животным то полезное, в чем они нуждаются. Не делая этого, оно, пожалуй, не отвечало бы своему назначению. Однако относительно благочестия, хотя оно представляет собой заботу о Боге, недопустимо утверждать, что оно приносит пользу божеству. Ему ничто не приносит пользу, так как, во-первых, у него нет потребностей, и, во-вторых, не может быть пользы благому, что во всех отношениях ее превосходит, – напротив, божество постоянно и непрерывно помогает всем. (56) Поэтому когда мы говорим, что благочестие является заботой о Боге, мы имеем в виду что-то вроде службы рабов, умеющих незамедлительно выполнить повеление хозяев. Но и здесь будет то различие, что хозяева нуждаются в услужении, а Бог – нет. Первым оказывают услуги, которые принесут им пользу, а служащие второму не предложат ничего, кроме образа мыслей, исполненного любви к хозяину. Ведь они не обнаружат ничего, что они могли бы усовершенствовать, так как все дела хозяина изначально устроены наилучшим образом, однако себе они принесут великие блага, стараясь обратить на себя внимание Бога.

(57) Теперь, думаю, достаточно сказано относительно тех, которые думают, что добро или зло они делают другим: ведь обнаружилось, что и то и другое они делают самим себе. Давайте рассмотрим дальнейшее. Это вопрос: «Где Авель, брат твой», на который он отвечает: «Не знаю, разве я сторож брату моему» (Быт. 4:9). В таком случае стоит выяснить, возможно ли, строго говоря, чтобы Бог о чем-либо осведомлялся. Ведь спрашивающий или осведомляющийся спрашивает и осведомляется о том, чего он не знает, в поисках ответа, из которого будет знать прежде неизвестное. Однако Богу известно все – не только настоящее и прошлое, но и будущее. (58) И какой прок от ответа, который ничего не прибавит к постижению осведомлявшегося? Следовательно, мы должны признать, что эти слова не могут употребляться в собственном смысле по отношению к Причине. Однако как можно утверждать ложное, не будучи лгуном, точно так же можно задавать вопрос или осведомляться, не будучи вопрошающим или осведомляющимся.

Тогда для чего, – скажет, наверное, кто-нибудь – произносятся эти слова? Для того чтобы душа, которой предстоит дать ответ, одна, в отсутствие как обвинителя, так и защитника, сама себя изобличила в добрых или злых решениях. (59) Ведь и когда Он спрашивает мудреца: «Где твоя добродетель?» (Быт. 18:9), – я имею в виду Авраама, которого спрашивают о Сарре, – Он задает вопрос не по незнанию: ведь Он считает, что Авраам должен ответить, с тем чтобы похвальное слово исходило от него самого. В самом деле, Моисей говорит, что он ответил: «Здесь в шатре» (Быт. 18:9), то есть в душе. Что же в этом ответе достойно похвалы? Он говорит: «Здесь у себя я храню добродетель как некое сокровище, и именно поэтому я счастлив⁷¹». (60) Ибо быть счастливым – это пользоваться и наслаждаться добродетелью, а не просто-напросто обладать ею. Но я бы не мог ею воспользоваться, если бы ты не дал ей стать беременной, ниспослав с неба семя, и она не произвела бы на свет Исаака – порождение счастья. Счастье же я понимаю как умение пользоваться совершенной добродетелью в совершенной жизни⁷². Поэтому, обрадовавшись мыслям Авраама, Он и соглашается в надлежащее время исполнить его желание.

(Продолжение следует)

⁷¹ В результате конъектуры, принимаемой Ф. Колсоном (ad loc.), предложение получает смысл: «но не только поэтому я счастлив».

⁷² Данное определение счастья принадлежит Аристотелю (Arist. MM I. 4. 1184 b 25 слл.; ср. Stob. 2. 50–51; Diog. Laert. 5. 30).